

Revista de Antropología Experimental

nº 14, 2014. Texto 19: 277-291.

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282
Deposito Legal: J-154-2003

<http://revista.ujaen.es/rae>

PRODUCCIÓN DE VÍCTIMAS: La ideología implícita en los procesos de victimización

Oriol ALONSO CANO

UOC, Barcelona.
oriol.alonso.cano@gmail.com

PRODUCTION OF VICTIMS: The ideology in the process of implied victimization

Resumen: El objetivo de esta investigación es mostrar los procesos discursivos que hay detrás del fenómeno de la victimización. Para acometer dicha tarea en primer lugar se analizarán los diferentes fenómenos que hay implícitos en la elaboración discursiva interesada de la víctima para, ulteriormente, efectuar un lacónico recorrido histórico y analizar las diferentes concepciones que se han desarrollado, a lo largo de la historia, en torno a las víctimas. Finalmente, se abordará una tipificación de los procesos de elaboración discursiva de las víctimas que se llevan a cabo en la sociedad capitalista así como el análisis del fenómeno ideológico, como marco fundamental en el que en la actualidad se inscribe el proceso de victimización.

Abstract: The objective of this research is to show the discursive processes behind the phenomenon of victimization. To undertake this task, will be analyzed different phenomena implicit in the development discursive of the victim. Subsequently developed a historical tour to see the different conceptions of the victim that has been realized throughout history Finally, will be addressed a characterization of the processes of discursive elaboration of the victims in capitalist society and analysis of the ideological phenomenon as a fundamental framework that is currently enrolled victimization process.

Palabras clave: Victimización. Ideología. Violencia. Discurso dominante. Capitalismo
Victimization. Ideology. Violence. Dominant discourse. Capitalism

Introducción

Los procesos de victimización se rigen por determinadas dinámicas discursivas. Expresado en otros términos, cualesquier consideración acerca de la figura de la víctima deberá atender al hecho primordial de que es producto de una determinada elaboración discursiva. Si este fenómeno es de esta manera, será evidente, tal y como se mostrará en la investigación, que no todas las víctimas van a recibir un trato análogo. Por ejemplo, las víctimas de todas aquellas causas que han caído en el olvido del imaginario colectivo van a devenir *víctimas obsoletas* y, por ende, carentes de interés.

Esta ausencia de interés hacia las víctimas de causas olvidadas, y amputadas del escenario colectivo, nos conduce al hecho que es el discurso dominante el que determina, en la actualidad, quien se convierte en víctima de pleno derecho y quien debe ser arrinconado a la región de lo obsoleto.

De esta manera, lo que acontece es que la utilidad de los procesos de victimización actuales se erige en la legitimación de la lógica y discurso dominante. Por ello se pondrán en circulación diferentes mecanismos como la *compulsión repetida inducida*, *solidaridad interesada* o la *víctima inútil* para, des esta manera, asegurarse la plena construcción de la víctima como figura esencial para favorecer la actual dinámica social.

Ahora bien, que la víctima sea un efecto discursivo acarrea que pueden establecerse diferentes tipologías discursivas en torno al fenómeno. Expresado en otros términos, debe observarse como a lo largo de la historia se han desplegado diferentes concepciones acerca de la víctima, así como las diferentes causas que han favorecido la irrupción de dicha consideración. Se observará como desde la Edad Antigua hasta la contemporaneidad, la realidad de la víctima ha mutado considerablemente, así como sus intentos de legitimación.

Finalmente, se abordará de qué manera el sistema capitalista estructura su discurso acerca de la víctima, así como los elementos ideológicos que entran en juego en dicha elaboración. Se observará como los procesos de victimización se hallan estrechamente vinculados con la violencia sistémica y a la ideología dominante.

Víctimas (interesadamente) construidas

Si nos regimos por ciertas tesis estipuladas por Dominick LaCapra, la condición de víctima siempre se halla inmersa en una íntima ligazón a un determinado relato que la legitima como tal (LaCapra, 2005). Expresado en otras palabras, el fenómeno de la victimización siempre es siempre interno a un discurso. Por ese motivo, en tanto que epifenómeno discursivo,

“las víctimas acostumbran a ser presentadas, por parte de quienes las convierten en el eje de su discurso, como víctimas sin más, testimonios vivos del dolor, de la injusticia o de la arbitrariedad, al margen de cualquier consideración ideológica. Cuando, conviene advertirlo enseguida, son en realidad víctimas que pertenecen a alguna causa” (Cruz, 2012: 142).

De ahí que, en tanto que entidades dependientes de un determinado relato, no todas reciben el mismo grado de atención. Dicho en otros términos, todas aquellas víctimas inscritas en causas que han caído en desgracia y, por consiguiente, han pasado a ser unánimemente categorizadas como obsoletas, “o no acostumbran a merecer apenas atención o no reciben el mismo tratamiento” (Cruz, 2012: 143). En tanto que discurso la victimización depende, articulada en términos de Marx, del discurso dominante.

Por ello, no es de extrañar el fenómeno apuntado por LaCapra o Cruz acerca de una

interesada *despolitización* de las víctimas: en tanto y cuanto sirven a la causa imperante, la figura de la víctima no deja de ser un ente al servicio de la lógica de un determinado relato (interesado). Para observar este fenómeno, sólo hace falta dirigir la mirada hacia el curioso fenómeno acerca de cómo dicho interés teje la articulación de la víctima con el trauma.

Si recordamos el discurso freudiano, la víctima, para Freud, gozaría de dos formas diferenciadas de relacionarse con el trauma: por un lado, hallaríamos la *repetición* y, por el otro, la *elaboración*. Pues bien, producto de este contexto discursivo interesado, se daría, en la contemporaneidad, el curioso fenómeno de la *compulsión repetitiva inducida* (Cruz, 2012: 144), donde la repetición que apuntaba Freud, como una de las formas relacionales para con el trauma,

“no sería el resultado de la desmesura inasumible de la experiencia sino de la invitación –formulada al traumatizado– a convertirse en una víctima reconocida y unánimemente compadecida” (Cruz, 2012: 144).

Este prurito a la *compulsión repetitiva inducida*, entre un ingente número de consecuencias, generará la legitimación del argumento fariseo acerca de la necesidad de no olvidar y, por ende, recordar compulsivamente, determinados fenómenos para que, de esta manera, no vuelvan a producirse. En consecuencia, presuntamente con la finalidad de extirpar la posibilidad de que una acción traumática se reinicie en futuros cursos de acción, no cesa de inocularse a la víctima su papel de tal, lo cual conduce a que todos aquellos individuos que padecieron tales sucesos no alcancen nunca el sosiego, la paz o se reconcilien con su experiencia. De modo que,

“se le relega a la condición de inocente absoluto [...] a cambio de que sea también una víctima absoluta, por entero y a tiempo completo, adherida en su totalidad a la experiencia que lo dañó” (Cruz, 2012: 146).

Estirando un tanto la anterior consideración, resultaría evidente plantear la posibilidad de que todos aquellos que se solidarizan con los sujetos categorizados como víctimas, gocen de análogos beneficios que las víctimas obtienen cuando son reconocidas, en el imaginario colectivo, como tales. Es decir, se establecen mecanismos de *solidaridad interesada* donde la cuestión estriba en que los solidarios, al simpatizar con la causa, pesquistan el atributo de inocencia absoluta que estigmatiza al individuo victimizado. Operación mistificadora, diálectica inversa o punto de almohodillado quebrado, que busca de forma interesada una legitimación de clase a través de una fútil identificación simbólica (recordemos que la víctima se estructura discursivamente).

De esta manera, se estigmatiza al sujeto catalogado como *víctima*, por el simple hecho de ser participante en un determinado evento que ha sido calificado de traumático. En ese contexto, tal y como establece Todorov, emerge la figura de la *víctima inútil*, que designa una evocación interesada para aquellos que determinan el relato imperante¹. En esa perspectiva, la *víctima inútil* no sería más que el testimonio perfecto que materializaría el inventario de lo que padeció,

“que se presenta como vía directa de acceso a una verdad más auténtica, más rica, ajena al control de instancias rigurosas o especializadas. Se consuma

¹ Este fenómeno de la evocación interesada de una determinada tipología de vivencias nos remite a la tesis de Sloterdijk acerca de cómo la indignación se halla gestionada, acumulada y articulada por los estados, partidos, aparatos burocráticos que eliminan la sabia nutriente de la verdadera fuerza revolucionaria de la indignación. Hay verdaderos *burócratas de la indignación* (Sloterdijk, 2010).

de esta manera la operación mistificadora, presentando como conocimiento alternativo lo que en realidad a menudo constituye otra cosa que un conjunto de imágenes extremadamente lábil y, sobre todo, vulnerable” (Cruz, 2012: 159).

Y este procedimiento incurre en un error de base puesto que aquello que caracteriza intrínsecamente el argumento, o discurrir, de un sujeto que ha padecido una determinada experiencia catalogada como traumática, es su *desestructuración*, su *inherente desarticulación* (Žizek, 2008). Sus rasgos son

“su incoherencia factual, su confusión, su informalidad. Si la víctima fuese capaz de describir su dolorosa y humillante experiencia de manera clara, con todos los datos situados en un orden consistente, su claridad nos haría sospechar de su veracidad” (Žizek, 2008: 13).

Nunca el testimonio de un traumatizado puede ser tal, a saber, un testimonio. Como mucho puede ser el relato desorganizado de una serie de vivencias que, en tanto que exceden de su capacidad de configurarle un sentido determinado, se escabulle por completo de las garras de la racionalidad o conceptualidad. Intentar buscar una estructura en la retórica de la víctima es, dicho en términos de Žizek, regirse por la absurda lógica del *laxante de chocolate*: “obtenemos el resultado deseado sin tener que sufrir los molestos efectos secundarios” (Žizek, 2008: 60).

La cuestión de fondo, volvamos a lo estipulado al inicio del estudio, estriba en que la víctima es el resultado de un determinado procedimiento discursivo, que la categoriza y estigmatiza, de forma interesada, como tal. En tanto que este hecho es de esta manera, una de las cuestiones que brotan es que, en tanto que discurso, el relato que garantiza la victimización no goza de una univocidad histórica. Expresado en otros términos, los procesos de construcción que garantizan la existencia del fenómeno de la víctima contemporáneos, no son los mismos que se empleaban en la Grecia de Pericles, la Alta Edad Media o la Modernidad pre revolucionaria. De esta manera, observamos una historicidad radical en el fenómeno de la victimización (Foucault, 1995) que imposibilita la presunta necesidad o universalidad de la víctima. Veamos, por consiguiente, de una forma somera, dicha historicidad victimista.

Hacia una genealogía del fenómeno de la victimización

Son abundantes las consideraciones históricas para con las víctimas. Todas ellas, encarradas desde un punto de vista jurídico y penal, apelan a una cierta visión cuyo fin no deja de ser otro que el de justificar su propia disciplina. Por ese motivo, resulta curioso cómo, siguiendo el trazo histórico marcado por Foucault (1995), el proceso de victimización se configura en la época antigua. Rastreando las huellas de Homero, observamos de qué manera la víctima se erige en el perdedor de un duelo fratricida entre varios combatientes. Se produce un encuentro beligerante entre dos (o más) guerreros para, de esta manera, poder dirimir cuál de ellos yace en el error. De modo que,

“no hay juez, ni sentencia, ni verdad, y tampoco indagación o testimonio que permita saber quién dice la verdad. Por el contrario, la lucha, el desafío, el riesgo que cada uno de los contendientes va a correr, había de decidir no sólo quien dice la verdad, sino también quien tiene razón” (Foucault, 1995: 63).

En esta lucha, dicho hegelianamente, por el reconocimiento, se producirá la victoria de uno de los contendientes, constituyéndose, la parte vencida, el fenómeno de la victimización en algo ambiguo. Tal vez, uno de los combatientes se reclama el estatuto de ‘víctima’ y,

en su duelo a muerte por hallar dicho reconocimiento, consigue vencer y, por ende, adquirir aquello que pesquisa. En este punto, la víctima no es algo pasivo, desprovisto de agencialidad, o alguien inocente. En concreto, en este momento, la víctima puede encarnarse en una instancia activa, agente, que debe mancharse las manos y, por ende, alejarse de cualesquier connotación de inocencia. Dicho sucintamente, la víctima en la Grecia de Homero, debía jugar y poner en juego su ser para hallar el reconocimiento.

Por consiguiente, en los albores de nuestra historia (occidental), la víctima no se le extirpa en ningún caso su agencialidad puesto que debe poner en juego su persona para encontrar una legitimación a su reclamo. Sin embargo, pronto esta connotación virará tras la irrupción de las prescripciones que se destilan del *Edipo rey* de Sófocles. A la sazón de su propuesta, se gesta e instaura una determinada visión en donde la disputa por el reconocimiento ya no estriba en un combate a muerte entre partes demandantes sino que, por el contrario, emerge la problemática figura del *pastor* que

“oculto en su cabaña, a pesar de ser un hombre sin importancia, un esclavo, el pastor vio y, porque tiene en sus manos ese pequeño fragmento de recuerdo, porque traza en su discurso el testimonio de lo que vio, puede contestar y vencer el orgullo del rey o la presunción del tirano. El testigo puede, por sí solo, por medio del juego de la verdad que vio y enuncia, derrotar a los más poderosos” (Foucault, 1995: 63-64).

De esta manera empieza a emerger la figura del testigo, de aquel que puede interceder en la disputa a partir de hacer referencia a su propia experiencia acerca de aquello que se combate. Ya no es una lucha a muerte para reivindicar un determinado estatuto (sea el de víctima o verdugo), sino que dicho reconocimiento dependerá de un tercero. Por ese motivo, se empieza a generar toda una superestructura en donde la reclamación de los daños y perjuicios ya no será una interpelación directa, sino diferida puesto que lo esencial será hacer referencia a la figura del pastor.

Esta relación diferida entre víctima y verdugo se burocratiza más, tal y como se puede observar en el Derecho Germano de la época de Tácito (ya nos hallamos inmersos en pleno Medievo). Para que pudiese haber un proceso de reclamación, era *conditio sine qua non* que o bien se hubiese materializado algún daño o bien que alguien se presentase como víctima (en este caso, alguien que presuntamente hubiese sido objeto de algún perjuicio). El carácter indirecto y diferido de la víctima podía alcanzar tal nivel que la victimización la podía reclamar la propia persona directamente o alguien de la familia que asuma la causa del pariente. A partir de aquí se produce la *acción penal*, que no deja de ser el reclamo de la víctima de la reparación o liquidación judicial de los daños. En este punto, sí que hay una lucha entre las partes combatientes, erigiéndose el derecho en “una manera reglamentada de hacer la guerra” (Foucault, 1995: 67). Hay una refriega a muerte entre ambas partes, como en el caso de la Grecia arcaica homérica, pero, la diferencia estriba en que en el derecho Germano, la lucha se judicializa, se legisla y, por ende, se administra. Ya no es una *lucha a muerte* sino una *lucha burocratizada* y administrada por las instancias legislativas (el proceso podía interrumpirse en el instante en que se estableciese un pacto económico que constituía el *rescate* o reparo del perjuicio).

Este carácter administrativo y burocratizado de la contienda se hará aún más explícito a fines del siglo XII y durante el transcurso del XIII. A partir de este momento emerge, en los procesos de victimización, la primacía del fenómeno de la *indagación*. Entre las múltiples características, cabe destacar que con la indagación

“los individuos no tendrán en adelante el derecho a resolver, regular o irregularmente, sus litigios; deberán someterse a un poder exterior a ellos que se les impone como poder judicial y político” (Foucault, 1995: 75).

De esta manera, brota la figura del *procurador* que se presenta en la contienda como representante del soberano. Consecuentemente, en cada ocasión que se produzca un pleito, el procurador se hará presente en el proceso en condición de representante de un poder que ha sido quebrado y dañado, con lo que “doblará a la víctima pues estará detrás de aquél que debería haber planteado la queja” (Foucault, 1995: 76).

Lo que acontece con esta acción es que el soberano, representante del poder político, se erigirá en el doble y, con el tiempo, el sustituto de la víctima. Este fenómeno provocará un hecho absolutamente novedoso a lo largo de la historia hasta entonces: será el poder político el que se apoderará de los procedimientos judiciales, emergiendo, consecuentemente, la novedosa noción de *infracción*: “el daño no es solamente una ofensa de un individuo a otro sino también una ofensa que infringe un individuo al Estado (Foucault, 1995: 76).

Se materializa la transmutación terminológica al pasar del *crimen*, *daño* a la *infracción*, donde lo que se vulnera ya no es la integridad de un sujeto determinado, sino el orden establecido. Por ello, aquel que se erige en culpable no se le exigirá únicamente la reparación del perjuicio materializado a la víctima, sino también la reparación de la ofensa efectuada al soberano, al Estado, al orden.

De modo que en la *indagación* el representante del poder, el procurador, reclamará la presencia de personas competentes en las costumbres de la sociedad, en el derecho de la misma, para reunir las, cuestionarlas, interpelarlas y que deliberasen, finalmente, la resolución de la contienda.

La víctima, por consiguiente, ve cómo el poder se posiciona a su favor en tanto y cuanto la víctima, a modo de simbiosis, encarna la ruptura del orden. A la sazón de la indagación, el proceso de victimización será un proceso de socialización, puesto que aquel que ha sufrido presuntamente el daño, ejemplifica el desequilibrio estructural de la sociedad. Es ella, y no el agresor, el que lleva escrito en su nombre el *nomos* y, por consiguiente, lleva tatuado simbólicamente el orden que estructura y jerarquiza lo social. Por consiguiente, la víctima se yergue en la instancia que *legitima el orden*. Su presencia es esencial para que el orden siga funcionando, para que el poder siga ejerciendo su fuerza. Y este fenómeno se observará diáfananamente a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, en la instauración de lo que Foucault denomina la *sociedad disciplinaria*, donde “una ley penal debe simplemente representar lo que es útil para la sociedad, definir como reprimible lo que es nocivo, determinando, así negativamente lo que es útil” (Foucault, 1995: 93). Emergerán múltiples fenómenos: el encarcelamiento, como una forma de controlar la potencialidad y capacidad del sujeto, la peligrosidad que “significa que el individuo debe ser considerado por la sociedad al nivel de sus virtualidades y no de sus actos” (Foucault, 1995: 97), la *gubernamentalidad*, que designa el

“conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten esta forma tan específica, tan compleja de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad” (Foucault, 1999: 195).

Para no adentrarnos mucho en cuestiones foucaulteanas que nos alejarían ingentemente del objetivo del estudio, sólo diremos que nos adentramos (siglo XIX) en la época de *ortopedia social*, de una *sociedad disciplinaria*, *panóptica* y de *saber*. La cuestión es que es el poder el que determina, a la sazón de sus múltiples dispositivos, el discurso de la víctima y del criminal. Traza, a la sazón de sus estructuras (jurídicas, policiales, educativas, científicas)

ficas...), las coordenadas que determinarán las categorías necesarias para conceptualizar a un sujeto como víctima. Se le otorgarán todos los beneficios (y penalidades), no por el sufrimiento padecido, sino por la función que ejercen en el seno del devenir social. Es en esta sociedad disciplinaria donde debe ubicarse la génesis de la construcción social interesada, que apuntábamos al inicio, que vertebra nuestra contemporaneidad (disciplinada).

Procesos (capitalistas) de victimización

Para hablar de víctima, es necesario hablar de violencia. Son dos instancias que parecen estar aunadas y, consecuentemente, ser analíticas, en sentido leibnizeano. Ahora bien, veamos un poco de una forma más profunda la violencia para observar una tipología interesante que plantea el filósofo y psicoanalista esloveno S. Žižek. Según su propuesta, debemos discernir tres maneras de entender la violencia: por un lado tenemos la *violencia subjetiva*, ulteriormente la *simbólica* y, finalmente, la *violencia sistémica*. En particular,

“la violencia subjetiva se experimenta como tal en contraste con un fondo de nivel cero de violencia. Se ve como una perturbación del estado de cosas “normal” y pacífico. Sin embargo, la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a ese estado de cosas “normal”. La violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos subjetivamente violento” (Žižek, 2008: 10).

La cuestión es simple: la violencia subjetiva es la experiencia que tenemos todos acerca de lo que es violento, en tanto y cuanto perturbación de un orden estable de acontecimientos. Sin embargo, la violencia objetiva sería la violencia implícita a ese orden estable de acontecimientos. Finalmente, la simbólica hace referencia a todos aquellos aspectos de orden simbólico, semiótico, que se encargan de generar un determinado universo de sentido y, por ende, legitimador del orden estable de acontecimientos.

Que hay una violencia objetiva eso es palpable. El neoliberalismo americano es violencia objetiva. Prueba de ello lo vemos por doquier. Ahora bien, lo curioso es como se legitima discursivamente este hecho. Centremos la atención ya, en una primera instancia, en la relación paradójica de las víctimas, por ejemplo, del genocidio congoleño, con más de cuatro millones de muertos (efecto de prácticas colonizadoras) con las producidas por el atentado terrorista de las torres gemelas el 11-S. ¿Por qué razón un hecho histórico lamentable, que genera más de cuatro millones de muertos en una región específica, no tiene los mismos efectos en el imaginario colectivo que las muertes del 11-S? En ambos casos hay muerte indiscriminada, consecuencia de unos ideales (absurdos), sin embargo, las víctimas del 11-S parecen estar recubiertas de un aura especial si se las compara con las congoleñas. Dicho de una manera más tajante,

“la muerte de un niño palestino de Cisjordania, por no mencionar un israelí o un estadounidense, vale para los medios mil veces más que la muerte de un congoleño desconocido” (Žižek, 2008: 11).

En el fondo de esta dicotomía subyace una violencia objetiva que hace que consideremos unas víctimas por encima de otras, unos daños como más destabilizadores y traumáticos que otros. La normalidad sobre la que se asienta nuestro juicio es violenta, impuesta a la fuerza, introyectada para que no podamos trascender y subvertir su lógica. Y dicha normalización se fundamenta por el establecimiento de los patrones capitalistas como elementos normativos de lo social. Expresado en otros términos,

“el destino de un estrato completo de la población, o incluso de países enteros, puede ser determinado por la danza especulativa “solipsista” del capital, que persigue su meta del beneficio con total indiferencia sobre cómo afectará dicho movimiento a la realidad” (Žižek, 2008: 23).

Es la danza presuntamente metafísica y especulativa del capital la que dictamina el devenir de lo social, la que proporciona el combustible que posibilita la materialización de procesos y catástrofes sociales. Es en este punto, de dominio y motor del capital, donde se aloja la *violencia sistémica* estructural del capitalismo.

La paradoja que subyace a esta modalidad de violencia capitalista reside en el hecho que se generan más víctimas que nunca, pero dicha violencia, que no para de generar dolor y sufrimiento indiscriminadamente, adolece de verdugo. La violencia que provoca el capitalismo ya no se puede atribuir a figuras y sujetos concretos e identificables, ni a *intenciones malvadas*, sino que hay pura objetividad y anonimato procesual. Es decir,

“cuando se llama la atención sobre los millones de personas que murieron como resultado de la globalización capitalista, desde la tragedia de México en el siglo XVI hasta el holocausto del Congo belga hace un siglo, en gran medida se rechaza la responsabilidad. Parece que todo hubiera ocurrido como resultado de un proceso “objetivo” que nadie planeó ni ejecutó y para el que no había ningún ‘manifiesto capitalista’” (Žižek, 2008: 25).

Sin embargo, junto con esta producción anónima de víctimas en masa que ejecuta el devenir capitalista, emerge un fenómeno que pretende cortocircuitar la toma de conciencia de dicha violencia sistémica. Este no es otro que la caridad o solidaridad que muestran aquellos que sustentan el poder (Bill Gates, George Soros, Bono... así como los países ricos). Como ya apuntara Sloterdijk, el capitalismo se autosupera en el momento en que es capaz de autoescindir y, por consiguiente, es capaz de producir fuera de sí su opuesto más radical. Pues bien, esta forma de operar es la que caracteriza estructuralmente el desarrollo capitalista puesto que genera por doquier víctimas, producto de su radical injusticia, pero, por otro lado, se muestra la cara amable del sistema, su alma caritativa que atiende a lo más damnificados. Dicho en otras palabras,

“el gesto soberano autonegador de la infinita acumulación de riqueza es el gesto de gastar esa riqueza en cosas sin tener en cuenta su precio y ajenos a la circulación mercantil: el bien público, las artes y las ciencias, la salud, etc. Este concluyente gesto “soberano” permite al capitalista romper el círculo vicioso de la reproducción infinitamente ampliada, de gran dinero para ganar más dinero” (Žižek, 2008: 35).

En el momento en que el capitalista, generador de la violencia que genera centenares de miles de víctimas producto de su despiadada gestión de la circulación del capital, dona su riqueza amasada al bien público, a la beneficencia, se niega a sí mismo como personificación de la violencia sistémica y, por ende, su vida *adquiere un sentido*.

Lo mismo puede apuntarse de los derechos humanos que presuntamente velan por devenir pacífico entre las diferentes naciones y sujetos. Dicha lógica perversa se observa en ellos puesto que, no lo olvidemos,

“los derechos humanos universales son en realidad el derecho de los propietarios blancos a intercambiar y explotar en el mercado a los trabajadores

y a las mujeres con total libertad, así como el derecho a ejercer la dominación política” (Žižek, 2008: 179).

Junto con este carácter anónimo y, simultáneamente caritativo para con las víctimas que genera a su paso, el capitalismo establece la primacía de un discurso que aboga por una presunta *tolerancia y respeto* al otro. Sin embargo, nos hallamos en un contexto, tras la guerra de Irak, por no remontarnos más atrás en los años de frugales confrontaciones bélicas americanas, donde la matanza indiscriminada está al orden del día. Parece establecerse una extraña paradoja en donde se busca respetar al prójimo pero, sin embargo, se gestan los más despiadados mecanismos para convertirlos en víctimas de una forma despiadada. En este contexto, observamos una especie de *ilusión ética*, análogas a las perceptivas puestas en boga por los gestaltistas, donde se observa que es mucho más difícil torturar a un único sujeto que permitir que a distancia se lancen explosivos, bombas de todo pelaje, que puede hacer sucumbir a miles de sujetos. La razón es patente,

“la causa final de estas ilusiones es que, aunque nuestro poder de razonamiento abstracto se ha desarrollado mucho, nuestras respuestas emocionales y ética siguen estando condicionadas por las reacciones adultas instintivas hacia el sufrimiento y el dolor que se presencia” (Žižek, 2008: 59).

Por este motivo, ¿por qué Kissinger es menos criminal que los responsables del 11-S? Esta ilusión ética se gesta por el gesto, apuntado por Lacan, de la *denegación fetichista: conozco lo que ocurre, pero no quiero saber lo que sé, ergo no sé*. Así pues, se rechazan completamente las consecuencias del conocimiento, con lo que se puede continuar actuando como si no se supiese.

Ideología: el veneno inoculado a las víctimas por la sociedad

Ahora bien, si ahondamos en la dimensión fundamental de los procesos de victimización, en el marco de la sociedad capitalista, observaremos que, en cierto modo, las víctimas se erigen en puntos ideológicos fundamentales, tal y como se ha observado a lo largo de la investigación. Si penetramos en la estructura de lo ideológico, según Žižek, observaremos que tiene un punto de cinismo al implicar la ausencia de reconocimiento por parte de sus participantes. Expresado en otros términos, para que el discurso ideológico goce de una eficacia tiene que pasar desapercibida para los individuos que configuran la constelación social en la que se encarna dicha ideología. Por ello,

“sólo es posible a condición de que los individuos que participan en él no sean conscientes de su propia lógica: es decir, un tipo de realidad cuya misma consistencia ontológica implica un cierto no-conocimiento de sus participantes” (Žižek, 2010: 46).

Si el sujeto es capaz de indagar en la génesis de esa relación ideológica y, por consiguiente, llega a *saber demasiado*, a perforar el auténtico funcionamiento del engranaje social, dicha realidad social se derrumbaría. Consecuentemente, la efectividad del discurso social de la víctima depende, principalmente, de que sus ciudadanos no sean capaces de discernir lo que hacen. En cierta manera, esta caracterización de lo ideológico entronca con la naturaleza del *síntoma*: es decir, configuración cuya forma y consistencia implica necesariamente un cierto desconocimiento. Dicho en otros términos, el sujeto puede gozar de su sintomatología en tanto y cuanto su lógica inherente se le escabulle. Por ello, puede

afirmarse sin ambages, siguiendo las propuestas planteadas por el discurso de Žižek, que toda realidad ideológica es sintomática.

Sin embargo, si la ideología se caracteriza por este rasgo sintomático y, consiguientemente, de desconocimiento, la lógica que hay en el fondo no es otra que la del *cinismo*. No obstante, esta caracterización cínica debe matizarse. Para Sloterdijk el funcionamiento dominante de lo ideológico no es otro que el cinismo. El sujeto conoce la brecha existente entre la pátina ideológica y la realidad social, pero, sin embargo, insiste en la pátina (Sloterdijk, 2007). El individuo es conocedor de la distancia existente entre la ideología y la realidad, pero todavía es capaz de hallar razones para conservar la máscara ideológica (verbigracia, poder mantener su *status quo*).

El problema que cobija este planteamiento de la cuestión estriba en que “la razón cínica, con toda su separación irónica, deja intacto el nivel fundamental de la fantasía ideológica, el nivel en el que la ideología estructura la realidad” (Žižek, 2010: 58). Dicho en otras palabras, la razón cínica sloterdijkeana no es capaz de apreciar el delirio propio que conlleva toda estructura ideológica, la fantasía que nutre el imaginario colectivo y que organiza la realidad del individuo.

Para explicitar dicha fantasía, centremos la atención en la relación mercantil. Todos los ciudadanos que habitan contextos capitalistas saben con precisión que detrás de las relaciones mercantiles hay relaciones intersubjetivas. Es decir, hay vínculos entre sujetos que buscan una determinada ganancia (económica, posesiva...). Sin embargo, lo que acaece en la *praxis* es que se actúa como si la realidad material (dinero, mercancía...) fuese la encarnación completa de dichas relaciones intersubjetivas. De modo que los individuos son fetichistas de la mercancía, empleando terminología marxiana, en la práctica pero no en la teoría. De ahí que, los sujetos

“saben muy bien como son en realidad las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran. La ilusión es, por lo tanto doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra realidad efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es la que se podría denominar la fantasía ideológica” (Žižek, 2010: 61).

De esta forma, el discurso ideológico no se fundamenta en ser una realidad que trata de ocultar el estado real de las cosas, sino que, por el contrario, es una fantasía inconsciente que estructura la realidad social del sujeto. Por ese motivo, Sloterdijk yerra el tiro hermenéutico puesto que la distancia cínica alimenta la ideología hasta perpetuarla. Sucintamente expresado, “aun cuando no nos tomemos las cosas en serio, aun cuando mantengamos una distancia irónica, aun así lo hacemos” (Žižek, 2010: 61).

Asimismo, esta fantasía ideológica que se encarga de configurar la red en la que se halla atrapado el individuo, se sostiene por la *creencia* del sujeto en ella. No obstante, no debemos entender *creencia única y exclusivamente en su acepción común, es decir, como adhesión mental del sujeto a un determinado fenómeno. Más bien, acontece lo contrario, a saber: la creencia en primer lugar es algo externo, se encarna en la conducta práctica. Para ejemplificar este hecho, atendamos a dos realidades concretas: el coro de la tragedia griega y las plañideras.*

En el primer caso, el coro exime al espectador de adaptarse plenamente al devenir de la obra. Es decir, el asistente llega a la representación con toda una serie de percepciones, preocupaciones, problemas y demás instancias que impiden una plena adecuación con el desarrollo de los problemas de la trama argumentativa. Para paliar este déficit adaptativo sale a la luz el coro “que siente el pesar y la compasión en vez de nosotros, o con mayor precisión, nosotros sentimos las emociones requeridas por medio del coro” (Žižek, 2010: 63). Es el coro, con sus múltiples reacciones emocionales, las que incitan al espectador a sentir lo que

la trama exige. Por consiguiente, el espectador siente a través del coro, cuya función es la de erigirse en nexo de unión emocional entre la obra y el espectador.

Ulteriormente, en el caso de las plañideras, la cuestión se vuelve mucho más cruda: las plañideras son las mujeres que reciben una determinada remuneración para que lloren en lugar de los protagonistas, en el momento en que se materializa el funeral. Mientras las plañideras lloran el deceso del difunto, los familiares directos pueden utilizar su tiempo en cosas mucho más provechosas (cómo repartir la herencia del fenecido).

La lógica que hay tras este hecho es que la creencia no es algo mental o íntimo del sujeto sino que siempre se encarna en una determinada realidad. Por ello, la creencia se encarga de sostener el edificio ideológico que regula y determina la realidad social. Sin ella, la realidad social se desintegra. Por ese motivo, la única obediencia real que podemos hallar a la creencia es la externa. Sin embargo, no hay que caer en una perspectiva conductista del sujeto. Dicho en otros términos,

“la obediencia por convicción no es obediencia real porque ya está “mediada” por nuestra subjetividad –es decir, no estamos en realidad obedeciendo a la autoridad sino simplemente siguiendo nuestro arbitrio, que nos dice que la autoridad merece ser obedecida en la medida en que es buena, sabia, benéfica...” (Žižek, 2010: 66).

Encontramos razones que validan nuestra creencia puesto que ya creemos en ella, no es que creamos porque hayamos encontrado suficientes razones para creer en ella. No hay que caer en el simple conductismo ya que la conducta externa, que determina la creencia, es siempre un soporte material para el inconsciente del sujeto. En consecuencia, hay una esencial imbricación entre inconsciente y acción del sujeto.

Dando una vuelta de tuerca más, la creencia siempre implica un cierto carácter reflexivo: “nunca se trata de creer sin más, sino de creer en la creencia” (Žižek y Gunjević, 2013: 166). El acompañante material, conductual de la creencia, que se apreciaba en anterioridad, constituye un espacio fundamental de la creencia ya que

“creer “directamente”, sin la mediación de un ritual, es una carga pesada, opresiva, traumática, que, por medio del ritual, podemos transferir al Otro” (Žižek y Gunjević, 2013: 167).

Expresado en otras palabras, la conducta que implica la creencia, y que la constituye, da al sujeto un espacio en el que respirar, abre una ventana que posibilita la obtención de un mínimo de distancia respecto a la excesiva proximidad de la creencia, que haría intolerable la existencia plena del sujeto.

Dicha brecha es fundamental puesto que hay, en última instancia, un punto traumático, un núcleo real imposible de soportar. La fantasía ideológica, y la creencia que implica, se encarga de estructurar la realidad, tal y como se ha podido observar. No obstante, esta configuración de la realidad social no es una simple ilusión que se construye para eludir una realidad insoportable. La cuestión es mucho más compleja ya que

“la función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real” (Žižek, 2010: 66).

La dimensión básica de lo ideológico, tal y como se observó, no es otra que la construcción de la fantasía que finge ser el soporte de nuestra realidad social, cuando, por el contrario, es una *ilusión* que se encarga de organizar, estructurar y configurar la constelación

social, las relaciones sociales efectivas, reales. Por ese motivo, al tener esta dimensión profundamente estructuradora, puede encubrir y huir del núcleo traumático, que observábamos en anterioridad.

De ahí que la ideología será plenamente efectiva cuando tiene la capacidad de generar en el sujeto la ausencia de una brecha entre ella y la realidad social. Sólo cuando el sujeto no es capaz de percibir o sentir ninguna oposición entre lo ideológico y la realidad, es cuando tiene el máximo grado de efectividad y eficiencia. Y, obturando el círculo, este fenómeno acontece cuando lo ideológico determina completamente la experiencia cotidiana de la realidad que posee el sujeto. Por ello, puede afirmarse sin ambages que “una ideología en realidad triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones a favor” (Žižek, 2010: 80).

Ahora bien, ¿cómo la ideología es capaz de determinar de esta forma la experiencia del sujeto?, ¿qué mecanismos entran en juego para poder deformar la realidad? Entre los diferentes elementos que podríamos exhumar, vamos a destacar uno: el *punto de almohadillado* (*point de caption*). El espacio social se halla vertebrado por toda una serie de elementos que adolecen de nexo entre sí. La función del punto de almohadillado no es otra que erigirse en el Significante-Amo, es decir, en ese núcleo omniabarcador y estructurador que da un sentido a toda esa amalgama de elementos. Dicho de otra manera,

“el espacio ideológico está hecho de elementos sin ligar, sin amarrar, “significantes flotantes”, cuya identidad está “abierta”, sobredeterminada por la articulación de los mismos en una cadena con otros elementos –es decir, su significación “literal” depende de un plus de significación metafórica” (Žižek, 2010: 125).

Veamos los diferentes elementos que entran en juego. Por un lado, hay toda una serie de fenómenos, partes integrantes, instrumentos que son neutros, dotados de una dimensión aséptica fundamental. Estos elementos configuran el imaginario social. *Per se*, nos son ni buenos ni malos, positivos o negativos, útiles o disfuncionales. Simplemente, circulan en el orden social. Ahora bien, para tener el pleno dominio ideológico, constituye una tarea básica que uno de esos elementos se constituya como el hegemónico y, por consiguiente, dote de un sentido a toda esa diáspora de elementos. De manera que el almohadillado totaliza a estas partes deteniendo la libre flotación y circulación de estos elementos (ideológicos). Lo que está en juego en la lucha ideológica es saber cuál de esos *puntos de almohadillado* totalizará la masa dispersa de elementos sociales. Sucintamente expresado, la batalla ideológica se halla en la imposición de unos determinados puntos nodales en detrimento de otros.

No obstante, debe plantearse el hecho que el punto de almohadillado encierra una aparente paradoja puesto que

“no es un punto de densidad suprema de Sentido, una especie de Garantía que, al estar exceptuada de la interacción diferencial de los elementos, servirá de punto referencial estable y fijo. Al contrario, es el elemento que representa la instancia del significante dentro del campo del campo del significante. En sí no es más que una “pura diferencia”: su papel es puramente estructural, su naturaleza es puramente performativa” (Žižek, 2010: 140).

No se trata de un núcleo de sentido dotado de estabilidad, inmutabilidad y universalidad. Su naturaleza es performativa, es decir, pragmática, que depende de la articulación que se materializa en el espacio, y, por ende, no es una causa referencial plenamente identificable. Su estatus ontológico es el de la diferencia: vertebrata el espacio pero elude todo tipo de identificación simbólica plena. No es posible determinar positivamente, objetivamente, el punto

nodal que estructura la realidad simplemente podemos ver los *síntomas*, la articulación de la realidad social, su tendencia.

¿Cuál es el punto de *almohadillado* imperante en la actualidad? ¿Qué punto nodal estructura de una forma más íntima al sujeto? Este no es otro que el *imperativo de goce*. El punto principal de la ideología contemporánea es una constante obligación hedonista, un empuje perpetuo de goce. Sin embargo, este imperativo no deja de ser el corolario de la célebre tesis nietzscheana de *la muerte de Dios*. Sin embargo, lejos de liberarnos por completo de toda barrera, lo que hay es una creencia inconsciente.

“El ateo moderno cree que sabe que Dios ha muerto; lo que no sabe es que, inconscientemente, sigue creyendo en Dios. Lo que caracteriza a la modernidad ya no es la figura del creyente que abriga en secreto dudas sobre su fe y tiene fantasías transgresoras. En la actualidad, estamos ante un sujeto que se presenta como un hedonista tolerante dedicado a la búsqueda de felicidad, pero cuyo inconsciente es la sede de las prohibiciones: lo reprimido no son deseos o placeres ilícitos, sino las propias prohibiciones” (Žižek y Gunjević, 2013: 24).

Aunque parezca paradójico, cuanto más libre de cadenas teológicas, morales, éticas y demás se crea que se halla el sujeto, más dominado está el inconsciente por prohibiciones que, contantemente sabotean el goce. Las consecuencias de este hecho son dos, la primera,

“aún cuando la versión de lacan parece una paradoja insustancial, una mirada rápida a nuestro paisaje moral confirma que resulta mucho más apropiada para describir el universo de los hedonistas liberales ateos: dedican su vida a la búsqueda del placer, pero como no hay una autoridad externa que les garantice el espacio de esa búsqueda, se ven atrapados en una densa red de regulaciones autoimpuestas políticamente correctas, como si los controlara un superyó mucho más severo que el de la moralidad tradicional. Se obsesionan con la idea de que, al buscar su placer, pueden humillar a otros o transgredir su espacio, de modo que regulan su conducta con normas detalladas para no “acosar” a nadie, por no hablar de la regulación, igualmente compleja, del cuidado a su persona (estar en forma, comer sano, vivir en paz...). De hecho, no hay nada más opresivo que ser un simple hedonista” (Žižek y Gunjević, 2013: 38).

Como conclusión de lo anterior, tenemos, en segundo lugar, una afirmación que, en una mirada superficial, podría parecer problemática: sólo los que se refieren a Dios de forma directa y expresa son los más libres. Dicho de otra forma, el fundamentalista es aquel sujeto que realmente vive sin la opresión de sus cadenas sociales. La razón, es evidente ya que

“vivimos en una época que se considera postideológica. Como ya no es posible apelar a grandes causas públicas para llevar a cabo una violencia a gran escala (o una guerra), es decir, como nuestra ideología hegemónica nos llama a disfrutar de la vida y realizarnos, es difícil para la mayoría superar la repulsión que provoca la tortura y el asesinato de otro ser humano. La inmensa mayoría de gente es espontáneamente moral: torturar o asesinar a un ser humano les resulta profundamente traumático. Por tanto, para que lo hagan, se necesita una causa más grande, “sagrada”, que haga que los insignificantes reparos individuales al asesinato parezcan triviales. La religión, la etnia desempeñan este papel perfectamente” (Žižek y Gunjević, 2013: 38-39).

Esta paradoja lo que revela es que la postmodernidad, con sus rupturas de referentes últimos y absolutos de la realidad, acaba cayendo en las redes de la necesidad de apelar a gran-

des causas para poder actuar. A diferencia de lo que podría pensarse, el sujeto postmoderno, que parece libre de toda ideología, se halla inmerso en ella de forma plenamente vigorosa.

Conclusión: Cosificación de las víctimas

Hasta aquí, podríamos hablar de la *actitud para con las víctimas* o de fenómenos de *generación (ideológica) de victimización*. No obstante, no se ha planteado de qué manera esta lógica capitalista genera su propia concepción de la víctima. Se ha observado al inicio como la contemporaneidad construye un determinado relato de la víctima que lo conduce a su inutilidad o a la incapacidad de trascender el trauma vivido. Completemos esta precisión con dos aspectos más, para, de esta manera, cerrar el círculo victimista.

En primer lugar, podemos observar, en el momento en que abordamos el contacto con los procesos de victimización contemporánea, que a la víctima se la considera como un ente *pasivo, paciente*, desprovisto de cualesquier estructura de agencialidad. De esta manera, queda reducida a mero ente objeto de un determinado daño (del orden o naturaleza que sea). Para entender mejor este hecho, debe recordarse que la agencialidad designa “*la capacidad de determinación de lo que ocurre en el nivel experiencial como un suceso que afecta a la primera persona*” (Broncano, 2013: 72). Dicho en otras palabras, la agencialidad hace referencia a esa autodeterminación del sujeto en el que puede determinar su forma de experimentar y, por consiguiente, dotar de un sentido a lo que le sucede, *comprender* lo que (le) acontece. Por consiguiente, la *víctima inútil* o la *compulsión repetitiva inducida* se constituyen en el corolario de la extracción de la agencialidad a la víctima y, por ende, ubicarla en el espacio de la mera pasividad.

Ahora bien, en segundo término, esta amputación de la agencia se produce en tanto y cuanto se generan toda una serie de procesos de objetivación que convierten al sujeto-víctima en un ser cosificado, objetual y, como tal, digna de recibir toda una serie de interpe-laciones (ser estudiada, admirada, compadecida...). En tanto que objeto, puede ser destripada su capacidad de autodeterminarse o autoconocerse, y erigirse en mero receptáculo de *reconocimiento fútil*.

Vista de esta manera, como se apuntaba al inicio, la víctima pasa a ser una variable más que cumple una determinada funcionalidad en el seno del devenir social (capitalista). Su función, aunque parezca paradójica, no es otra que legitimar el orden existente, en tanto y cuanto corporaliza, como vimos en el análisis foucaulteano del fenómeno, un orden determinado en forma de ley (jurídica, moral...) quebrada.

Bibliografía

- BRONCANO, Fernando
2013 *Sujetos en la niebla. Narrativas de la identidad*. Barcelona: Herder.
- CRUZ, Manuel
2012 *Adiós, historia, Adiós. El abandono del pasado en el mundo actual*. Oviedo: Nobel.
- EAGLETON, Terry
1997 *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, Michel
1995 *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- 1999 *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- LACAPRA, Dominick
2005 *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- SLOTERDIJK, Peter
2007 *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- 2010 *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*. Madrid: Siruela.
- VATTIMO, Gianni
2003 *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.

VATTIMO, Gianni

2013 *De la realidad*. Barcelona: Herder.

VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago

2012 *Comunismo Hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder.

ŽIŽEK, Slavoj

2004 *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: FCE.

2008 *Sobre la violencia*. Madrid: Paidós.

2010 *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.

ŽIŽEK, Slavoj; GRUNJEVIC, Boris

2013 *El dolor de Dios*. Madrid: Akal.